

На правах рукописи

СМИРНОВ МАКСИМ ГЕОРГИЕВИЧ

ФИЛОСОФИЯ МАДХАВА САДАШИВА ГОЛВАЛКАРА

Специальность: 09. 00. 03 – история философии

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Екатеринбург - 2002

Работа выполнена на кафедре истории философии
Уральского государственного университета им. А.М. Горького.

Научный руководитель: доктор философских наук,
профессор К.Н. Любутин

Официальные оппоненты: доктор философских наук,
профессор К.Н. Суханов

кандидат философских наук
А.Л. Мышинский

Ведущая организация: Санкт-Петербургский
государственный университет (СПбГУ)

Защита состоится 19 декабря 2002г. в 15:00 ч. на заседании
диссертационного совета Д.212.286.02 по защите диссертации на
соискание ученой степени доктора философских наук в Уральском
государственном университете имени А.М. Горького
по адресу: 620083, г Екатеринбург, ул. Ленина, 51, ком. 248.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Уральского
государственного университета имени А.М. Горького.

Автореферат разослан «___»_____ 2002г.

Ученый секретарь
диссертационного совета,
доктор философских наук,
профессор

Л.А. Шумихина

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования.

Одним из ярчайших общественно-политических и социальных явлений современной Индии, наряду с гандизмом и марксизмом, можно назвать течение индусского коммунизма. Именно «жажда возрождения» (за что индусский коммунизм часто носит и другое название - «возрожденчество»), вылившаяся на практике в крайний экстремизм, перевела это течение в разряд тем, научно закрытых и критикуемых с политической точки зрения не только в рамках самой Индии, но и во всем мире.

Поэтому не удивительно, что творчество и философские взгляды Мадхава Садашива Голвалкара (1906-1973), видного идеолога индусского коммунизма, во многом идейно оформившего это неоднородное массовое течение, стали научно забытыми. Исследователи и специалисты, изучавшие современную индийскую философию, в силу одиозности возрожденчества и фигур его представляющих не обращались к этой теме или делали это вынужденно при изучении смежных вопросов. Однако в недрах индусского коммунизма так же, как и в иных неоиндусских течениях, рождались заметные философские концепции, хотя лик их был замутнен идеями превосходства индусов и индусской культуры как глобального явления.

Если ранний коммунизм, приходящийся на период борьбы за независимость, пострадал в меньшей степени, оставшись фрагментарно вписанным в историю современной индийской философии в качестве своеобразной диковинки, печати времени, то поздний коммунизм - коммунизм в независимой Индии, с которым тесно связано имя Голвалкара, остался для исследователей в стороне от индийской философии, в результате чего из нее исчезли целые философские школы, отдельные имена и труды. История философии только тогда может считаться написанной, когда в ней найдут свое место все забытые мыслители, не взирая, на их политические и общественные взгляды. Таким образом, наличие указанного пробела в истории индийской философии делает изучаемую тему научно актуальной.

Актуализирует исследование философии Голвалкара и то обстоятельство, что относительно недавно в индийском государстве произошли политические, а, следовательно, и идеологические изменения: Терпит крах своей идеологической доктрины, теряет поддержку и отходит от власти долго правивший Индийский Национальный Конгресс, наследник гандизма, а его место занимает

Бхаратия Джаната Парти («Bharatiya Janata Party» - BJP) – партия коммуналистского толка. В связи с этим М.С. Голвалкар становится одной из знаковых фигур для современной индийской политической и философской мысли.

Дело в том, что единственной возрожденческой организацией, пережившей все перипетии национальной борьбы и становления независимой Индии, была Раштрия Сваямсевак Сангх (Союз добровольных служителей Родины) - РСС. Являясь не политической, а культурно-просветительской организацией, она сумела развиваться в условиях запретов и в итоге буквально вырастить и воспитать несколько поколений своих сторонников, которые сумели не просто добиться власти в современной Индии через BJP, но и утвердить новые идеологические рубежи. Ведущим идеологом РСС, по существу, создавшим ее и написавшим своего рода «библию» этой организации – «Пучок мыслей», был Мадхав Садашив Голвалкар. Именно его политические и философские взгляды легли в основу современного индуССкого коммунализма и его социальной теории. В связи с этим исследование философского наследия Мадхава Садашива Голвалкара имеет и социально-политический резонанс.

Знание философских взглядов этого мыслителя вооружает современных ученых, философов, политологов, востоковедов-индологов необходимыми основаниями для адекватной оценки политических, экономических, ментальных и культурных процессов, происходящих в современной Индии, а также создает возможность их прогнозирования.

Степень научной разработанности проблемы. Как уже было сказано, проблематика, связанная с изучением философии Мадхава Садашива Голвалкара, поднимались в научной литературе довольно эпизодически и достаточно поверхностно, чаще всего в контексте рассмотрения иных вопросов более обширного свойства, таких, как *индуССкий коммунализм, современная индийская философия и политический индуизм*. Исходя из этого, о какой-либо особой историографии изучаемого нами вопроса говорить не приходится.

В результате того, что поднятый в диссертационном исследовании вопрос имеет столь незначительную степень разработанности, есть смысл обратиться к смежным областям индологии с тем, чтобы там выделить подходы и фактографические данные, применимые к изучаемому предмету. Здесь можно определить три группы исследований.

Исследования, посвященные возрожденчеству.

На сегодняшний день существует довольно небольшая группа монографий, рассматривающих возрожденчество как целостное явление, и множество статей, поднимающих отдельные проблемы индуcского коммунализма.

Среди них стоит обозначить, по сути, единственное полновесное исследование, посвященное индуcскому коммунализму, - труды Romila Thapar, вписывающих это явление в историю Индии.

В основном же большую часть работ, поднимающих проблемы, связанные с возрожденчеством, составляют научные статьи таких видных индологов, как Б.И. Ключева, Т.С.А. Raghavan, I. Prakash, Р.Б. Рыбакова.

Эти авторы довольно подробно останавливаются на перипетиях политического и идеологического развития коммуналистского движения, давая развернутый анализ его механизмов и восстанавливая историю этого движения. При этом исследователи поднимают обширный пласт источников, включая труды идеологов возрожденчества, в число которых попали и работы Голвалкара. Однако, указанные монографии не содержат целостной, глубокой оценки работ Голвалкара и теорий в них содержащихся, используя этот материал лишь для истолкования событий или иллюстрирования непримиримости позиций представителей этого течения по широкому кругу проблемных социально-политических вопросов, характерных для Индии XX века.

Несколько особняком в разряде литературы, посвященной движению индуcского коммунализма, стоит собственно коммуналистская по происхождению критическая литература, созданная самими представителями этого течения. Она не изобилует множеством работ, большинство из которых имеет ненаучный характер и наполнено апологетикой возрожденческих идей, что делает их узкими и тенденциозными. К примеру, в литературе посвященной хиндутве отсутствует имя автора этой концепции – Саваркара, т.к. у Голвалкара к нему была острая неприязнь. Такие работы, как «Toward The Hindu Century» (На пути к индуcской эпохе) и «Widening Horizons» (Расширяя горизонты), скорее, можно отнести к разряду источников.

В итоге научные труды по индуcскому коммунализму в силу указанной их специфики не могут дать необходимой теоретической базы для анализа философии Голвалкара и являются в большей степени справочными при изучении поставленной проблемы, т.к. содержат довольно обширный фактографический материал, связанный с деятельностью и взглядами изучаемого мыслителя.

Еще более сложная картина наблюдается в *исследованиях, посвященных индийской философии*.

Принимая во внимание то, что история индийской философии насчитывает довольно большое количество трудов, эта наука сравнительно молода и еще не выработала устоявшихся теоретических моделей развития индийской философской мысли. Можно сказать, что в научной среде утвердилось представление о «двух» индийских философиях: «философии ортодоксальной» (философии ведического и эпического периода с ее школами, течениями, устоявшимся категориями, проблематикой и религиозно-философским понятийным аппаратом) и новой индийской философии (философии реформационного и последующего периода). Фактически, на сегодняшний день история ортодоксальной индийской философии и история современной индийской философии – это две обособленные науки и отсутствует необходимая преемственность между ними. Благодаря такому размежеванию отсутствуют прочные философские теоретические основы для изучения представителей современной индийской философии и индуистского коммунизма, в особенности, как течения возрожденческого толка.

Тем не менее, имели место попытки создать единую историю индийской философии, в особенности, среди самих индуистов, столкнувшихся в XIX-XX вв. с европейской философской мыслью, что вызвало необходимость научной кодификации национальной философской традиции. В связи с этим, необходимо выделить труд Радхакришнана «Индийская философия». Автор, кроме того, что дал исчерпывающий анализ школ древнеиндийской философии, выделил ряд периодов становления индийской философии, проследил вопросы ее зарождения, становления и развития. Радхакришнан высказал ряд ценных замечаний по поводу особенностей индийской философской мысли современного ему этапа развития, трактуя их с учетом анализа прошлого; постарался воссоздать логику развития индийской философской мысли независимо от существующих клише. Этот подход позволил сохранить для дальнейших исследований самобытные черты индийской философии. Такой взгляд на проблему представляется нам наиболее плодотворным для изучения философии Голвалкара.

В отечественной историографии также имеется свыше десятка работ, в той или иной степени дающих теоретическое обоснование и глубокое осмысление отдельных моментов истории развития индийской философии (тоже, в основном, ортодоксальной). Из них для нашего исследования наибольшую ценность имеют две работы: «Современная индийская философия» А. Д. Литмана и «Буржуазная реформация

индуизма» Р.Б. Рыбакова. Обе работы посвящены интересующему нас современному этапу развития индийской философии и способны дать теоретические основания и ключи к анализу философии Мадхава Садашива Голвалкара с учетом традиций неоиндуизма.

Исследовательская литература по проблемам индуизма. Исследования, посвященные индуизму, неразрывно связаны с индийской философией и индусским социумом. «Индуизм» имеет обширную историографию как отечественную, так и западную. Из отечественных специалистов, профессионально занимающихся проблемами индусского социума, необходимо выделить А.А. Куценкова. Кроме того, существует ряд исследований, рассматривающих индусский социум, как особый тип цивилизации, сравнивая его с другими мировыми явлениями того же порядка. Это работы: А.Дж. Тойнби, Е.Ю. Ваниной, Л.С. Васильева, Л.А. Седова.

Существует целая группа исследователей, занимающихся теорией индуизма, подходя к нему как к целостному явлению и анализируя его составляющие. Таковы труды Г.-Д. Зонтхаймера, Г. Фон Штитенкрона и Л.С. Васильева и др. Именно исследователи, занимающиеся теорией индуизма и изучающие пути его развития, часто поднимают в своих трудах проблемы современной индийской философии в качестве одной из наиболее ярких и значимых граней в развитии индуизма. В этой связи хотелось бы упомянуть работу О.В. Мезенцевой «Роль индуизма в идеологической борьбе современной Индии», посвященную влиянию индуизма на общественную мысль Индии, в том числе, на современную индийскую философию. И опять же можно указать на имена Б.И. Ключева и А.А. Куценкова, активно разрабатывающих во многих статьях «политический» и «социальный» индуизм соответственно и тем самым затрагивающих вопросы, связанные с философией Мадхава Садашива Голвалкара.

Неоиндуизму, входящему в качестве последнего этапа в историю развития индуизма, также посвящено ряд исследований. Здесь интерес представляет статья специалиста по индусскому мистицизму А.А. Ткачевой «Неоиндуизм и неоиндусский мистицизм». Также любопытный анализ этого явления дают в своих работах М.Т. Степанянц и А.С. Тимощук, который рассматривает неоиндуизм в индийской философии, сравнивая его с явлением постмодернизма, перенося на него основные черты последнего.

В целом следует отметить, что, несмотря на достаточно серьезную разработанность отдельных вопросов по идеологии и практике возрожденчества, а также современной индийской философии, до сих пор как в отечественной, так и в мировой науке не было предпринято

попытки анализа философского наследия индуистского коммунизма, не было выработано теоретических основ для изучения философской грани такого явления. Это создает серьезный пробел в истории современной индийской философии.

В результате, основным и, по сути, единственным источником, из которого на сегодняшний момент можно получить достоверное представление о философии Мадхава Садашива Голвалкара, остается «Bunch of Thoughts» («Пучок мыслей») – сборник трудов этого мыслителя, относящийся к различным периодам его жизни. К «Пучку мыслей» следует добавить источники, имеющие генетическую с ним связь. Здесь присутствуют источники как «золотого века» индийской философии: веды, упанишады, шастры, сутры, эпическая индуистская литература; так и современного мыслителю периода: «Хиндутва» В. Саваркара, учения и труды М. Ганди, Дж. Неру, Рамакришны Парамхамса, Свами Вивекананды, К.Б. Хедгевара и др.

В итоге необходимо отметить очень низкую степень разработанности вопросов, связанных с философией Голвалкара. Здесь речь идет не только об одной забытой философской доктрине, но и об отсутствии в написанной истории индийской философии целого направления, о существовании которого на сегодняшний день можно судить лишь по косвенным научным данным. В научной литературе не просто отсутствуют философия Голвалкара, но теоретические основы для ее изучения.

Цель и задачи исследования. Целью данной работы является определение основных характеристик, сущности и формы философской концепции Мадхава Садашива Голвалкара как представителя одной из ветвей современной индийской философии.

Для достижения этой цели поставлены следующие задачи:

1. Определение характера и места философской концепции Мадхава Садашива Голвалкара в рамках существующего в Индии современного течения философии неоиндуизма.
2. Реконструкция философской системы Мадхава Садашива Голвалкара, изложенной в «Пучке мыслей» на основе выявления терминологических и мировоззренческих основ труда и круга поднимаемых им вопросов.
3. Анализ соотношения индивидуального и социального аспектов человека, как ядра, создающего внутреннее единство философской концепции Голвалкара.

Теоретическая и методологическая база исследования. Общий замысел диссертационного исследования, теоретические и концептуальные установки автора формировались под влиянием

обширного круга источников, охватывающих различные стороны развития индийской философии в тесной связи их с индусской культурной традицией: теорией и практикой индуизма и индусского социума, насчитывающих более четырех тысяч лет существования.

Каждое из направлений общественно-политической мысли Индии имеет собственные глубокие древние философские традиции, окончательно оформившиеся в период реформации и укрепившиеся в период национально-освободительной борьбы, а также продолжающие свое развитие и в последующее время.

Поэтому, несмотря на то, что философские аспекты идеологии индусского коммунизма практически не рассматривались, в работах Р.Б. Рыбакова, Л.С. Васильева, А.Д. Литмана, Б.И. Ключева, А.А. Куценкова, В.А. Пименова, С. Радхакришнана и других ведущих индологов и философов были выработаны общие подходы к исследованию современной индийской философии, основанные на представлении о преемственном, эволюционном характере ее развития, ее прочной связи с религией индуизма, индусским социумом и его практической стороной жизни.

В связи с этим, авторская теория «системы индуизма»,¹ как основа исследования, является логическим продолжением подходов и теоретических наработок, созданных вышеупомянутыми индологами. Система индуизма помогает воссоздать ментальную среду, в которой работали индусские мыслители, установить общую направленность их деятельности, очертить круг основных понятий и вопросов современной индийской философии, помогает проследить внутренние ее связи и установить индусские корни современных философских концепций Индии и механизмы их построения.

Поставленные задачи определяют общетеоретические методы, использованные в исследовании: логический, исторический, сравнительно исторический, биографический и метод философского анализа сущности явления. Так же используется системный комплексный подход, когда речь заходит о связи философии Голвалкара с индуизмом, сформированный на основе дескриптивного подхода в религиоведении.

Методология, таким образом, имеет комплексный характер и задана, с одной стороны, социокультурными особенностями изучаемого явления, а, с другой, – многообразием аспектов изучаемого явления.

Научная новизна исследования. Данная работа достраивает историю развития современной индийской философии в рамках ее

¹ См.: Смирнов М.Г. Индуизм как системообразующий фактор индийской цивилизации. Система индуизма. //Уржумка,2000, №1(6), с. 85-96

социально-политического направления – индуистского возрожденчества. Вводит в научный оборот имя Мадхава Садашива Голвалкара и его философскую концепцию; впервые дает анализ философского наследия этого мыслителя.

На материале философии Голвалкара диссертационное исследование раскрывает механизмы индуизации политической и социальной сфер жизни современного индийского общества и, соответственно, механизмы политизации индуизма и индийской философии, превращения ее в инструмент преобразования общественной модели.

Научная и практическая значимость работы. Диссертация предлагает комплексный анализ философии Голвалкара с учетом особенностей терминологии и теоретических подходов к явлению такого рода. Исходя из этого, результаты исследования могут быть использованы в качестве материала для дальнейшей разработки актуальных проблем, связанных с философией индуистского коммунизма, вопросов современной индийской философии, а также, для изучения современного этапа в эволюции индуизма.

Фактический материал диссертации и ее теоретические обобщения могут быть использованы в лекционных курсах и спецкурсах по философии, истории индийской философии, по идеологии и политике индуистского коммунизма.

Апробация результатов исследования. Основные положения и результаты проведенного исследования нашли свое отражение в следующих публикациях и выступлениях на научных конференциях: «Индуизм как системообразующий фактор индийской цивилизации» (Челябинск, 2000), «Социальное божество современности. Индуистский взгляд» (Челябинск, 2001), «Соотношение личной и божественной свободы в мыслях М.С. Голвалкара как одного из основателей идеологии индуистского коммунизма» (Екатеринбург, 2000), «Аксиология любви в Ведический и Эпический период» (Москва, 2002), «Некоторые особенности индийской философии» (Челябинск, 2002). Диссертация обсуждалась на кафедре истории философии философского факультета Уральского государственного университета (Екатеринбург, 2002).

Структура работы. Диссертация состоит из введения, трех глав (первая глава содержит два параграфа, а третья - содержит три параграфа), заключения, прилагаемого списка литературы, а также приложения, содержащего словарь терминов. Общий объем диссертации составляет 190 страниц. Библиографический список включает 107 наименований.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обосновывается актуальность темы исследования, определяется степень разработанности проблемы, формулируются цели и задачи исследования, его методологическая основа.

В **первой главе** «Современная индийская философия. Традиции индуизма и неоиндуизма» предпринимается исследование традиций, особенностей, сущности и культурного смысла индийской философии. Дается общая характеристика индийской философии в ее тесной взаимосвязи со структурными блоками системы индуизма, как теоретической базы исследования. На этой основе определяются особенности индийской философии, выстраивается периодизация современной неоиндийской философии, в которую в качестве полноправной части входит философия Мадхава Садашива Голвалкара.

В **первом параграфе** рассматриваются национальные особенности индийской философии, ее роль в индийском обществе. Характеристика индийской философии сосредоточена вокруг двух ее особенных оснований: мифологии и социума, в результате чего стало возможным выделить следующие особенности индийской философии соответственно каждому из оснований:

1. Индийская философия выросла из религиозной комментаторской литературы, унаследовав от мифа такие основные черты, как спиритуальность – обращенность к духовному началу; мифологический прагматизм (превратившийся впоследствии в закон пользы – артхи, вытеснивший на второй план моральный закон); представление о двойственности реальности существования человека: духовной и материальной обыденности, а так же представление об особой природе части и целого, где все, что является частью чего-то, относится к миру вещей преходящих, изменчивых, активных, а все то, что является целым, относится к миру вещей вечных, статичных, абсолютных и неизменных.

2. Функция социальной регуляции является основной для индийской философии, чей развитый спиритуализм можно полноправно считать основой социальной организации в противовес отсутствию на индийской почве развитой политической структуры управления. В связи с этим, индуизм, как система регуляции и способ существования общества рассматривается индусами как универсальный порядок вещей. Для обозначения такого индуизма нами был введен термин

«система индуизма», которая наложила отпечаток не только на индийское общество, но и на индийскую философию.

Философская мысль Индии веками конструировала три основных функции системы индуизма:

1. *Регулятивную.* Посредством ее осуществляется регулирование общественных отношений на разных уровнях существования общества посредством особых правил поведения и ритуалов.
2. *Охранительную.* Содержание этой функции состоит в сохранении самой традиции, находящей выражение во всех тех философских знаниях, идеях, учениях, обрядах, систем отношений, накопленных индуизмом за века, а не ее актуальности. Эта функция привнесла в индийскую философию такие свойства как преемственность и интерпретаторство.

Соответственно особенностям двух упомянутых источников индийской философии (мифа и социума) формулируются основные философские вопросы, которые ставятся в особом, практическом ракурсе: Какова природа Божества? Какова цель жизни? Каково отношение индивидуальной души к всеобщей душе – природе, обществу? Каковы законы человеческой деятельности? Здесь важен вопрос «как?», а не «что?» вскрывающий практическую, деятельную сторону индийской философии.

3. Сущность *адаптивной* функции состоит в адаптации, поглощении индуизмом других религий и идеологий, приобщение их установок, этических норм, философских традиции к своей спиритуально-философской концепции и структуре. А зачастую, и наоборот - притирание собственной структуры материальной обыденности под чужеродную материальную обыденность и налаживание затем регуляции индусского социума в рамках получившегося гибрида. В процессе адаптации можно выделить три стадии:

а. Откат, когда традиция отходит на второй план и начинает исчезать под напором чужеродных идей и привнесенных чужих общественных укладов.

б. Поглощение – наиболее продолжительная и яркая стадия, смысл которой заключается в лавинообразном вплетении индусской философской традиции во вновь образованные под внешним влиянием явления духовного и социального порядка.

с. Достижение равновесия здесь имеет двоякий смысл: с одной стороны, доходят до своей конечной точки процессы, имевшие место на

двух первых стадиях, т.к. они (процессы) не только разноуровневые, но и одновременные в своих отдельных локализациях. С другой стороны, индуизм, как главенствующая составляющая индийской культуры, выходит на качественно новый виток спирали развития, который устанавливает новый эталон равновесия для основного массива индийского общества, когда религиозные и идейные «новобранцы» проходят свой «отсев» и становятся в строй индуистской системы, пройдя проверку практикой и временем.

Во втором параграфе раскрываются этапы становления и развития философии неоиндуизма (периода, к которому принадлежит творчество Мадхава Садашива Голвалкара), и их содержание на основе авторской концепции системы индуизма соответственно трем стадиям адаптации.

Наиболее яркое явление, определившее ход реформации, да и развитие всей неоиндуистской философии, – это явление раскрытия границ, когда система индуизма, настроенная на обработку религий и философских взглядов, приходящих извне, сама оказалась на правах вторгшейся идеологии в рамках западной культуры. Именно это явление несколько видоизменило функции системы индуизма и определило характер современной индийской философии.

Можно выделить два периода, которые прошла неоиндийская философия (на самом деле их три, но третий – период достижения равновесия до сих пор не завершен и малоизучен):

I. Период: откат, когда индуистская традиция отступает перед различными религиозно-философскими течениями, чей напор венчается буржуазной культурой. Здесь два этапа: эволюционный, (приблизительные хронологические рамки которого начало XV века по начало XIX века) и собственно реформационный, (начало XIX века по приблизительно конец 80-х годов XIX века).

II. Период – поглощение. Наступает растворение новых течений в индуизме, которое можно условно назвать поглощением (конец 80-х годов XIX века - конец 70-х годов XX века в рамках отдельных течений). Он содержит также два этапа:

1. Первый этап включает в себя становление, развитие и завершение национально-освободительного движения. На этом этапе окончательно оформляется неоиндуизм как религия и как философия. Именно этот этап дал основное содержание неоиндуизму.

В рамках него сложились следующие особенности неоиндуизма: Переориентация жизни любого индуса безотносительно его пола, возраста, кастовой принадлежности и т.п., с дхармы на садхану, с ритуала и обряда на мистическое богопостижение, с «буквы» на «дух»; ориентация на сегодняшний день в плане духовного совершенствования

без сансары; размывание конфессиональной определенности индуизма через отрицание религиозной роли касты и ввод представлений о существенном и несущественном в религии; включение в идейный арсенал системы индуизма понятий, норм и установок западной культуры – как светской, так и христианской; интерпретаторство, как стиль философствования; утверждение абсолютной ценности свободы жизни человека; стремление к детеологизации религии.

2. Второй этап. Начинается с достижения Индией независимости и характеризуется распадом относительно единого фронта индийской общественной мысли и образованием ряда направлений неоиндийской философии:

1. Направление стремившееся приспособить идеи ведантизма к условиям независимой Индии. К этому направлению можно отнести ряд философов, начавших свой творческий путь в период борьбы за независимость, таких как Радхакришнан и последователей Миссии Рамакришны.
2. Другое крупное направление неоиндийской философии связано с деятельностью неогуру, таких, как О. Раджниш, Сатья Саи Баба, Шри Чинмой и др. Они пошли по деятельному религиозно – индивидуальному пути.
3. Кроме двух перечисленных категорий есть еще и третья ветвь социального неоиндуизма, ведущая деятельность по укреплению и развитию традиций системы индуизма. Она представлена очень разноплановыми мыслителями, такими, как А. Гхош, М. Ганди, В. Саваркар и др., создавших свои направления и школы в рамках религиозных, политических и общественных течений. К этой категории можно отнести и Голвалкара, который, как и Саваркар, был представителем индуистского коммунизма, характеризующегося стремлением создать (возродить) национальную концепцию человека и общества. С учетом результатов исследования, полученных в первой главе, выстраиваются особенности философского подхода Голвалкара в рамках курса развития индийской философии.

Во **второй главе** «Истоки и критерии философского подхода Мадхава Садашива Голвалкара» На основе биографии мыслителя рассматриваются четыре источника формирования философских взглядов Голвалкара:

1. Классическое брахманское воспитание, благодаря которому Голвалкар в своей работе часто обращается к авторитету священных текстов. Да и сам «Пучок мыслей», зачастую, перенимает манеру подачи различных идей у священных текстов.
2. Биологическое образование и биологические исследования. Под влиянием этого Голвалкар переносит на общество биологическую модель человека с его органами и их функциями.

3. Идейные постулаты Миссии Рамакришны, воспринятые им от учителя Свами Акхандананды. Во-первых, идея служения людям (социального служения), во-вторых, невольное приобретение, связанное с ученичеством в Бенгалии: ознакомление с древнейшими культами Богини-Матери, которые впоследствии у Голвалкара преобразились в концепцию Родины-Матери.
4. Возрожденческие идеи, воспринятые Голвалкаром от другого учителя – лидера РСС Хедгевара. Здесь, прежде всего, следует упомянуть представление о «Золотом веке» в индийской истории, философию действия Хедгевара, и, самое главное, саму идею построения - возрождения современного индусского общества.

Исходя из этих четырех источников и содержания «Пучка мыслей» рассматриваются особенности понятийного и терминологического аппарата, свойственного Голвалкару, выводятся особенности философской терминологии и ведущие постулаты, на которых базируется его концепция.

В результате анализа были выделены две группы терминов, которыми оперирует Голвалкар в своей работе: 1. Термины англоязычного происхождения, которые в работе Голвалкара не несут подлинно европейского содержания (материя, субстрат, нация, теократия, национализм и др.), а некоторые из позитивных превращаются в негативные (к примеру, «толерантность» у Голвалкара понимается как попустительство и вседозволенность, основанные на эгоизме). 2. Термины индусского происхождения. Здесь можно выделить три группы: Это термины-притчи, которые выводятся в качестве устоявшейся мифологемы, выраженной в виде притчи или высказывания. Это классические индусские понятия: артха, дхарма, мокша, самскара и множество других. Это термины неоиндусского происхождения, такие, как Бог, Ненасилие, Абсолют, Родина и др. С использованием этой особенной аморфной и обтекаемой терминологии связаны руководящие принципы философствования Голвалкара. К вопросу об индусских терминах следует добавить представление Голвалкара о двояком значении термина, который обозначает, с одной стороны, идеальное явление, с другой стороны, используется, чтобы указать на какую-то грань обозначаемого идеала по принципу корпоративной истины, содержащемуся в высказывании: «Истина одна, но мудрецы называют ее по-разному». Другой принцип, определяющий выбор философа в анализе философских проблем – это классический принцип дхармической пользы (артхи), заменяющий ценностный подход. Благодаря этому Голвалкар в своем философствовании отходит от неоиндусской садханы и возвращается к классической индусской

дхарме. Еще один принцип, которому Голвалкар придает тотальное значение – это принцип служения людям, который есть критерий истинности социальных философских построений и необходимая связь всех социальных явлений.

Мыслитель сужает область охвата поднимаемых им философских вопросов до социальной философии, считая эти сферы всеобъемлющими согласно религиозной классической индусской традиции, в которой именно социум выступает едва ли не главным элементом мироздания, преобладая над природой и космосом.

Голвалкар исходит из традиционной проблематики неоиндусской философии. Во главу угла им поставлены две проблемы, вытекающие одна из другой:

1. Первая – это проблема существования истинного человеческого счастья, уже раскрытая, по мнению Голвалкара, древнеиндийской философией.

2. Вторая – это проблема реального воплощения истинного счастья, поиск реальных путей его достижения кажется мыслителю более важной и ориентирующей его на деятельный подход, на проблему реального достижения счастья человеком.

Голвалкар обращается для решения поставленных им задач к классическим вопросам индуизма, из которых ведущую роль играет вопрос об отношении индивидуальной души к всеобщей душе – природе, обществу. Именно этот последний вопрос Голвалкар ставит во главу угла своей концепции. Т.о. в первых двух главах работы создается необходимая теоретическая база для исследования философской концепции Голвалкара.

В третьей главе «Соотношение индивидуального и социального аспектов человека в концепции М.С. Голвалкара», следуя логике самого мыслителя, реконструируется и анализируется философская концепция построения «истинного» общества Голвалкара. Рассматривается представление Голвалкара о трех ипостасях человека: индивидуальной, социальной и божественной в рамках классического вопроса о соотношении индивидуальной и всеобщей души, воспринимаемого мыслителем как вопрос соотношения индивидуального и социального аспектов человека.

В первом параграфе «Человек как индивид» реконструируются представления Голвалкара об индивидуальном плане существования человека. В результате проведенного анализа напрашивается вывод о том, что представления Голвалкара об индивидуальном плане существования человека являются базой его социальной концепции. Голвалкар берет за точку отсчета своих рассуждений представление о

том, что он называет «основным импульсом индивидуальной человеческой сущности» - стремление к достижению истинного счастья, которое предстает у Голвалкара как одно из понятий корпоративной истины, включающее в себя в полном объеме не только все то, к чему стремится индивид в жизни, все то, что приносит ему счастье, но и элемент Вечного, абсолютного, противопоставляемый мимолетному земному счастью. Мыслитель, концентрирует свое внимание не на определении истинного счастья, а на самом основном импульсе индивида, раскрывая возможности его реализации. Другой момент, определяющий сущность подхода Голвалкара к решению поставленных задач – это ориентация мыслителя на общедоступность предлагаемого им способа реализации основного импульса. Следуя индусской традиции, мыслитель указывает на то, что источник счастья имманентен человеку и независим от внешней реальности, но требует определенных условий и инструментария его раскрытия. А именно, во-первых, человеку необходимо отрешиться от внешних раздражителей чувств, во-вторых, найти в себе инструментарий раскрытия счастья. Оба этих тезиса не применимы к обывателю, который в конечном итоге не способен ни к первому, ни ко второму. Поэтому, Голвалкар рассматривает вопрос реализации основного импульса, перейдя социальным аспектам человека, которые, казалось бы, исключены им благодаря внутренней локализации источника истинного счастья. Ключом к пониманию подобного перехода может служить слово «влияние» в вопросе о внешних раздражителях. Если нельзя человеку отрешиться от влияния различных факторов среды его обитания, то, возможно, изменить само влияние, настроив его таким образом, чтобы человек имел умиротворенное сознание, и само это влияние явилось инструментарием раскрытия истинного счастья в человеке.

Для Голвалкара среда обитания человека – это социум, но социум в полновесном индусском понимании, когда не социальные явления понимаются через призму социального видения. В свою очередь, социум, его форма и содержание диктуются тем, что Голвалкар называет естественными свойствами человека, как индивида. Эти свойства аккумулируются у мыслителя во «внутренних узах», принадлежащих духовной обыденности. Голвалкар понимает их как естественный единый общий Принцип, формулируемый как: «Я» во мне – есть то же самое, что и «Я» в других существах». Именно этот принцип создает то родство индивидов, которое есть социум. Внутренние узы относятся к вечному, следовательно, они постоянны и неизменны, в силу чего не могут использоваться для практических задач изменения внешнего влияния. Другое дело, многочисленные

проявления этого принципа, такие, как героизм, патриотизм, взаимопомощь, сострадание и др. возникающие в результате социальных отношений, совокупность которых Голвалкар обозначает как «Общий субстрат», также относящийся к разряду корпоративных истин. В нем Голвалкар видит возможность редактирования упомянутого влияния, опираясь на вечные принципы внутренних уз.

В этом ракурсе идея общественного служения видится естественным свойством человеческого существа, не требующего какой-либо общественной, религиозной, идеологической поддержки. Служение, проистекающее из наличия внутренних уз, переходит у Голвалкара в разряд непреложных индивидуальных характеристик, несмотря на свою общественную значимость. Мыслитель делает вывод о том, что возможность достижения счастья через человеческое единство и естественное ограничение лежит именно в осознании через общий субстрат внутренних уз, которые единственные способны подавлять различные страсти, разногласия и конфликты, идущие от материального мира. Решение проблемы, с точки зрения Голвалкара, лежит в расширении горизонта человеческого сознания с опорой и культивированием внутренних уз таким образом, чтобы достичь гармонизации индивидуальных и общественных устремлений с благосостоянием всего человечества. Фактически Голвалкар преследует идею достижения счастья через отрешение от эго, падкого на мирские соблазны. Но это не коллективизм. Нюанс здесь заключается в том, что идея мыслителя содержит в себе отрешение не от эго вообще, а от связки эго – социум. При условии сепаратного сохранения и даже культивирования того и другого.

Второй параграф «Человек как социум» посвящен видению Голвалкаром социального аспекта человека, социума способного естественным образом утвердить такое положение общего субстрата, при котором существуют условия реализации индивидом своего основного импульса.

Путь реконструкции общего субстрата Голвалкар, как приверженец возрождения индийской культуры, видит в национальной религии – индуизме, как в естественном объединяющем начале в многоукладной и многонациональной Индии. То, как строит Голвалкар свою концепцию общества, является своего рода интерпретацией классического индусского наследия в условиях поставленных мыслителем задач. Голвалкар стремится к возрождению прежней роли индусской религии и индийской философии, как основы общественной регуляции. Основу такого подхода мыслитель видит в стремлении индуса к познанию Высшей Реальности. Еще более упрочивает позиции такого подхода

неоиндусское представление о Боге, как универсальном ключе этого пути познания. Следуя поставленным задачам и исповедуя утилитарный подход, Голвалкар «подбирает» Бога, понятного и ощутимого для среднего человека – обывателя, и локализует его в пределах общества. Мыслитель видоизменяет неоиндусскую традицию гуру - Живого Бога (воплощения Божества), перенеся ее на общество, которое как целостность для Голвалкара становится подлинным Живым Богом, обладающим классическими божественными атрибутами. По сути дела, Голвалкар игнорирует «общество» и сразу переходит к пониманию его как Бога (Вират Пурушу). При этом, естественное стремление человека к социальному служению приравнивается к служению божественному, тем самым, Голвалкар сводит воедино традиции индуизма и неоиндуизма, сочетая божественность индусского социума с идеей служения. Голвалкар, т.о., вводит вопрос о природе божества в ткань основного вопроса об отношении индивидуальной души к всеобщей, обеспечивая не только естественность, но и сакрализацию общественных механизмов и законов. С этого мыслитель начинает построение инструментария для раскрытия истинного счастья.

Мыслитель редактирует понятие «Атман» – индивидуальная душа. Голвалкар переносит особый опыт самопереживания, следуя которому Атман отождествляется с Брахманом – абсолютным началом мира, из сферы индивидуального в сферу социального, заменяя самопереживание отношением служения между индивидами, которое, в свою очередь, базируется на представлении о внутренних узах. В результате, с полной уверенностью можно сказать, что, по мысли Голвалкара, общество предстает, как целое, но не общее – надиндивидуальное, а как индивид. В данном случае мы обозначили это, как «макроиндивид» по отношению к индивидуальному Атману человека. В результате философ предполагает для человека некое индивидуальное состояние, но на ином уровне – уровне общества как целостности. Это уже не Атман, но и далеко не Брахман, а скорее воплощение последнего, несущее в себе как индивидуальные человеческие атрибуты, так и атрибуты абсолютного, вечного. Макроиндивид – это то состояние, которое соответствует условиям, позволяющим обывателю корректно реализовать свой основной импульс.

Живой Бог предполагает единое корпоративное общественное тело, в котором индивиды представляют собой различные конечности и органы. Для реализации подобного плана мыслитель апеллирует к индусской культурной традиции общественной регуляции, внося в нее коррективы. Ведущий принцип, скрепляющий общество,

конструируемое Голвалкар — это принцип служения. Голвалкар раскрывает его, рисуя *статическое* и *динамическое* начала в обществе, сконцентрированные у него соответственно в концепции Живого Бога и концепции Родины-Матери.

Статическое начало — есть абсолютное, вечное, божественное, пассивное начало. Оно раскрывается мыслителем в контурах, четырехкратного принципа (дхарма, артха, кама, мокша) и имеет два аспекта: 1. Индивидуальный. К следованию этим принципам индивида побуждает не материальная заинтересованность, не физическое давление, а духовная реальность в нем самом, которая строится на основе мелочной повседневной регуляции жизни индивида. Эта регуляция является древним проявлением индусской культуры, частью системы индуизма, направленной на достижение полноты существования — мокши, рассматриваемой Голвалкар, как восхождение индивида до макроиндивида. При этом артха и кама как материальные аспекты четырехкратного принципа являются гранями служения Живому Богу. Духовный аспект четырехкратного принципа — дхарму Голвалкар стремится оживить как закон, задающий правильную конструкцию сознания человека. В зависимости от обстоятельств и условий дхарма ориентирует индивида в наиболее полезное для Живого Бога, а, следовательно, и для самого индивида русло. В соответствии с этим Голвалкар выстраивает особую иерархию дхармы, т.е. сводов ее законов, создавая для них различный уровень приоритетности от божественного — высшего до индивидуального. Основная цель закона дхармы — это дать индивиду осознание того, что он часть макросистемы, функцию органа в которой он исполняет. В этом случае Голвалкар демонстрирует дхарму, как структуру, состоящую из пассивных ограничителей индивидуальной свободы, иначе дхарма вошла бы в противоречие с самим характером Божества, которому она соответствует.

2. Предметом рассмотрения макроиндивидуального аспекта четырехкратного принципа является макроиндивид, т.е. общество, как единый организм. Бог-общество, будучи воплощением, имеет материальное тело с его материальными нуждами. Артха и кама в их макроиндивидуальной грани представляют «физическую» силу божества, выражающуюся в размере национального богатства и в уровне национального процветания. Ведущей характеристикой макроиндивида в рамках четырехкратного принципа является дхарма, роль которой заключается в корректировке сознания и поведения различных индивидов для создания гармоничного корпоративного существования, т.е. гармоничного социального порядка, держащего

людей – органов Божества вместе. Это идея внутренней единой дисциплины, управляющей социумом и регулирующей отношения в нем в противовес экономическим и политическим регуляторам. Самоконтролируемое человеческое сознание, опирающееся на атрибуты правильного поведения, приспособляется не только к своим интересам, но и к интересам других людей, воспринимая себя и их как единое целое, и ощущает эту совокупность как индивидуальное социальное божество.

Динамическое начало раскрывается в концепции Родины-Матери. Конструируя свой индусский идеал Родины-Матери, Голвалкар опирается на традиции индуизма, имеющие устойчивый образ Богини-матери. Голвалкар говорит о священной земле Бхарат (Bharat Mata) – Индии в ее целостности, как о центре мироздания, как о теле Родины-Матери. Она предстает как таковой объект служения, будучи отчуждена от тела Живого Бога, составляющими которого являются индивид и вписана не столько в индусскую реальность, сколько в глобальную мировую систему отношений. Голвалкар наполняет клише Богини-матери общенациональным смыслом, проча Бхарату роль «божественной супруги» Бога-общества. Богиня в религиозной индийской философии олицетворяла собой шакти, могущество или потенцию соответствующего ей мужского божества, в данном случае, Бога-общества. Как уже было отмечено, в Индии считалось, что Бог пассивен и трансцендентен, в то время как женский элемент является его активным имманентным началом. Именно эту связь Бога и Богини Голвалкар переносит на свою концепцию нации, реконструируя деятельный аспект соотношения индивидуального и общественного. Родина-Мать играет роль активного имманентного начала статичного, пассивного, трансцендентного Бога-социума. Родина-Мать есть динамический, внутренне присущий аспект Живого Бога. Голвалкар представляет Богиню-мать и ее материальное воплощение как нечто, дающее индивиду возможность приобщиться к Богу, как инструментарий Его раскрытия через ряд индусских стратагем воссоздающих культ служения. При этом, сама Богиня-мать (Родина-Мать у Голвалкара) предстает не менее статичным началом, чем Живой Бог и будучи имманентна Ему. Но «телесно» она представляет собой иное по отношению к Живому Богу. Это создает возможность для индивида входить в отношения служения с Живым Богом двумя способами: формальным (религиозным), и динамическим – повседневной практикой жизни, основанной на проявлении национального духа. Оба способа у Голвалкара приобретают роль пассивного и активного аспектов саттвы. Причем саттва трактуется

мыслителем как энергия, истовость, сочетающаяся с умиротворенным сознанием. Пассивный аспект саттвы является высшим, т.к. связан с безусловными добродетелями. Но мыслителя интересует в первую очередь динамический аспект. Эта саттва, представляемая Голвалкар как бытие процесса, по отношению к Атману, бытию индивида, как субстанции, в своем надындивидуальном уровне и есть шакти, и есть воплощение Богини в процессе, олицетворяющей активное начало. В этом смысле: единства «тела» Бога и «тела» его шакти, телом Родины-Матери, имеющей качества шакти, является служение, как совокупность индивидуального служения. Служение же, как процесс в философии Голвалкара, имеет свою, так называемую, «философию действия».

Шакти – служение Голвалкар представляет в виде «героического усилия», стремлением к испытанию которого увлечен индивид. Это усилие, звучащее как призыв к действию, может быть само по себе как позитивного свойства, так и негативного. Даже, будучи позитивным, оно находится в мире, где существуют такие же усилия, носящие в себе негативный аспект, противостоящий духу, заключающемуся в пассивном аспекте саттвы. Голвалкар делает вывод о том, что деятельность, динамика и героизм, т.е. шакти правит миром материальной обыденности и является основой философии успеха в жизни в этом мире.

Соотнеся макроиндивидуальное начало в деятельном аспекте с индивидуальным началом, Голвалкар обнаруживает общность ареалов жизненных усилий индивида и макроиндивида, т.е. идентичность индивида и макроиндивида в динамическом аспекте существования. В то же время, это единство индивида и макроиндивида исключено в статическом плане, где наблюдается иного рода единство: идентичность макроиндивида с Живым Богом, который, в свою очередь, есть индусское общество, есть воплощение Бога, есть, своего рода, персонификация общего субстрата. Эта идентичность понимается через дхармическое единство божественного и макроиндивидуального.

В третьем параграфе «Человек как Бог» рассматривается божественный аспект человека, который Голвалкар строит через раскрытие философии действия; раскрывается процесс перехода индивида в состояние макроиндивида.

Голвалкар, взяв философию действия на вооружение, отошел от аморфности и отсутствия системности, свойственных «философии действия» его учителя - Хедгевара и развил ее до детально проработанной доктрины, которая содержит два взаимосвязанных аспекта, раскрывающих индивида – индуса, как божественного

макроиндивида. Это «индусская «видовая» исключительность» (подчеркивается благодаря наличию целого – макроиндивида) – основная опора национальной идеи и представление о «героическом усилии». Оба этих момента есть практический, прикладной аспект концепции человека и общества Голвалкара.

По сути дела, «Усилие» воспринимается Голвалкаром как способ бытия индивида переключившегося на макроиндивидуальный тон жизни: Когда человек преисполнен инертности, он является «игрушкой» обстоятельств, порожденных майей и страстями индивидуального существования. Когда же он постоянно действует, прилагая усилия, не взирая на все страхи внешнего мира материальной обыденности в силу соотнесения себя с духовной обыденностью общего субстрата, человек раскрывает в себе божественные черты. Индивид, став полноправным органом божественного тела Бога-общества, в то же время осознает себя существом иного уровня – другой ипостасью Живого Бога – макроиндивидом. Причем, любопытен тот факт, что указанное осознание не есть плод ментальных, мыслительных усилий, а есть проявление индивидом в себе божественного усилия в качестве органа Бога-общества. Героическое усилие, как таковое, это не только один из способов бытия индивида, но и единственный, естественный способ бытия божественного макроиндивида. Именно этот смысл вкладывается Голвалкаром во фразу, взятую им у Свами Рамдаса: *«Усилие есть Бог»*

В **«Заключении»** подводятся итоги проведенного исследования, характеризуется научная новизна работы.

Положения, выносимые на защиту:

1. В работе показано, что главные вопросы, которые Голвалкар ставит во главу угла своей концепции – являются традиционными для индийской философии, и в то же время – это социально-философские вопросы, а не политические. Эти два момента доказывают философский смысл «Пучка мыслей» и возможность рассмотрения Голвалкара, как философа, а не только как политического деятеля.
2. Выявлен дхармически утилитарный характер философских подходов Голвалкара, в силу которого мыслитель строит свою философскую концепцию исходя из задачи практической пользы и руководства в построении нового индийского общества.
3. Выделены два ведущих принципа, определяющие характер философии Голвалкара: 1. *Принцип корпоративной истины*, содержащийся в утверждении: «Истина одна, но мудрецы

- называют ее по-разному». 2. *Принцип служения людям*, доведенный Голвалкаром до уровня закона мироздания.
4. В философии Голвалкара выявлено три основных структурных блока: Концепция Живого Бога, как статический элемент общей концепции, Концепция Родины-Матери – как динамический аспект общей концепции и философия действия – как практический аспект общей концепции.
 5. Показаны особенности философской концепции Голвалкара, главными из которых является введение мыслителем категорией: *внутренних уз* и *общего субстрата*, как непреходящих и естественных свойств человека детерминирующих его жизнь; категории *Живого Бога*, раскрывающей человеческий социум как естественное единое вечное, вселенское начало. А также, осторожное введение Голвалкаром в баланс категорий *индивидуального* и *общего* («общее» предстает в философии Голвалкара как божественное, социальное) категории, которую, в результате проведенного анализа, можно обозначить как «*макроиндивидуальное*». *Макроиндивид*, наиболее часто ассоциируемый у Голвалкара с *Живым Богом*, сочетает черты и характеристики двух упомянутых категорий таким образом, что в статическом аспекте макроиндивидуальное сливается с общим, как статическим Божественным Вечным и общественным началом, а в динамическом аспекте - с бранным индивидуальным началом, связанным с представлением о части целого. И в то же время макроиндивид един в двух своих аспектах.
 6. Реконструкция взглядов Мадхава Садашива Голвалкара позволила раскрыть сущность философской концепции этого индусского мыслителя, как концепции построения нового типа общества, основанного на центральной идее социального божества и идее человека будущего, несущего в себе необходимое качество «служения», имеющего четкое представление о своих естественных свойствах, аккумулирующихся во внутренних узлах и их проявлении - общем субстрате и активно оперирующего общим субстратом в качестве органа в теле Живого Бога и в качестве самого Божества - макроиндивида.
 7. Сопоставление основных свойств и качеств философской мысли, относящихся к различным периодам современной индийской философии – как философии неоиндуизма, проведенное через призму системы индуизма, позволило создать

авторскую периодизацию современного этапа индийской философии в купе с анализом концепции человека и общества Голвалкара, дающую возможность охарактеризовать философию Голвалкара, как своего рода, возврат на новом витке от философии неоиндуизма к философии индуизма, от философии человека как индивида (садханы) – к философии человека, как существа социального (дхарме), сочетая традиционную индусскую основу с неоиндусским содержанием. Т.о., в рамках философии Голвалкара неоиндуизм, как философское течение стадий отката и поглощения адаптивной функции системы индуизма переходит в этап достижения равновесия, примиривший классические индусские постулаты с неоиндусскими традициями, обозначив, тем самым, новый этап в истории индийской философии.

Основные результаты исследования отражены в следующих публикациях автора:

Смирнов М.Г. Аксиология любви в Ведический и Эпический период.// Философия и общество, N 1(26) 2002 С. 46-69

Смирнов М.Г. Соотношение личной и божественной свободы в мыслях М.С. Голвалкара, как одного из основателей идеологии индусского коммунизма // Смыслы человеческой свободы. Тезисы конференции. Екатеринбург, 2000. С. 53-57

Смирнов М.Г. Индуизм как системообразующий фактор индийской цивилизации. Система индуизма. // Уржумка. Научный журнал. Челябинск, 2000. № 1(6), С. 85-96

Смирнов М.Г. Социальное божество современности. Индусский взгляд.- В сб.: Ученые записки. Издание филиала УрАГС. Челябинск, 2001. С. 197-207

Смирнов М.Г. Некоторые особенности современной индийской философии. // Вестник челябинского университета. Серия 10 Востоковедение, Евразийство, Геополитика. Челябинск. 2002 № 1, С. 95-110